

Anthropologie et Sociétés



Les techniques des sens

David Howes

Volume 14, numéro 2, 1990

Les « cinq » sens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015130ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015130ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Howes, D. (1990). Les techniques des sens. *Anthropologie et Sociétés*, 14(2), 99–115. <https://doi.org/10.7202/015130ar>

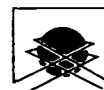
Résumé de l'article

Les techniques des sens

C'est par une combinaison des cinq sens que les êtres humains perçoivent le monde, mais le mode de combinaison est loin d'être constant. Les cinq sens reçoivent différentes accentuations et différentes significations dans différentes sociétés. Ces différences sont souvent manifestées par des décorations du corps (par exemple, des disques d'oreilles, des disques labiaux, ou des ornements nasaux). Cette idée est étudiée en se référant aux Indiens Suya et Kayapo du Brésil central et aux Dogon du Mali. Les pratiques d'éducation des enfants représentent un autre moyen par lequel une société exprime et renforce sa hiérarchie sensorielle particulière, ce qu'illustre une étude des pratiques de socialisation des Wolof du Sénégal.

LES TECHNIQUES DES SENS

David Howes*



Tout se passe comme si le prolongement de l'un quelconque de nos sens par des moyens mécaniques tels que l'écriture phonétique [un prolongement de l'œil] donnait un tour, en quelque sorte, au kaléidoscope qu'est l'ensemble du « sensorium ». Il en naît une nouvelle combinaison ou une nouvelle position relative de ses éléments constitutifs, une nouvelle mosaïque de formes possibles.

Marshall McLuhan (1971 : 85)

Dans cet article, le sensorium, qui peut se définir comme « the entire sensory apparatus as an operational complex » (Ong 1967 : 6), est représenté comme une combinatoire ou, pour emprunter la métaphore de McLuhan, un « kaléidoscope ». Cette image s'accorde avec le fait que les êtres humains perçoivent le monde à travers une combinaison des cinq sens. Par exemple, c'est la corrélation des sensations gustatives et olfactives (également tactiles et visuelles) qui donne sa saveur à un plat. Ainsi, un individu dont l'odorat est altéré par un rhume ne pourra goûter pleinement son repas.

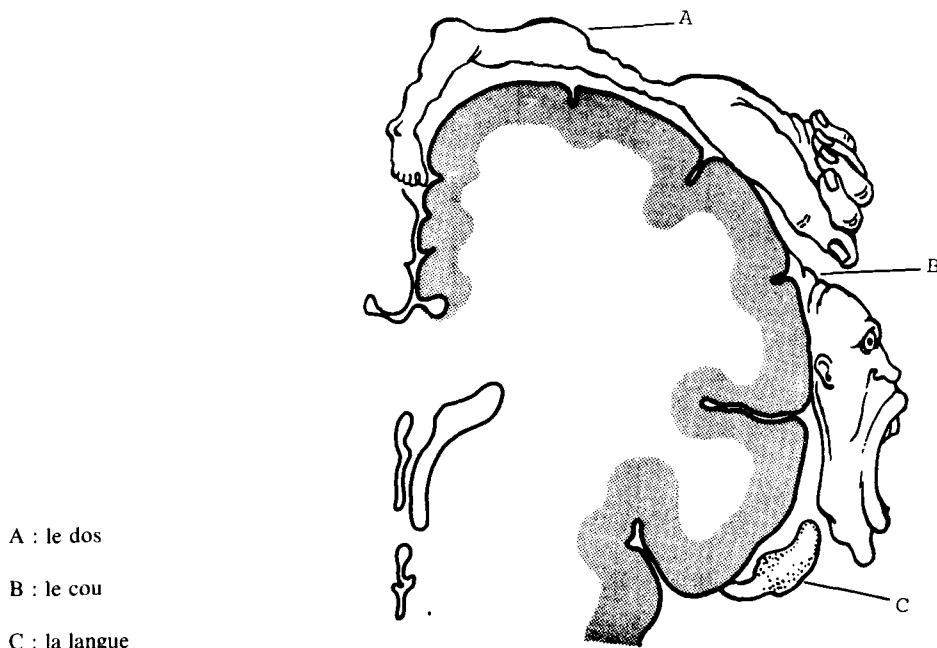
L'image de la combinatoire suggère aussi que la façon dont les sens se combinent en une personne ou dans une société peut différer dans une autre. Donald Lowe (1982 : 7) donne l'exemple d'un musicien qui aura une meilleure oreille que la plupart des gens, ou d'un chef dont les papilles gustatives et le nez seront plus aiguisés. La combinaison différente des cinq sens en chacun de ces deux individus engendrera donc deux expériences distinctes de la réalité.

L'exemple de Lowe renforce une idée exprimée par Edmund Carpenter (1972 : 20) : « Any sensory experience is partly a skill and any skill can be cultivated. » Les musiciens s'exercent l'oreille, les chefs le palais, ce qui a pour effet que leurs « profils sensoriels » (pour utiliser l'expression de Carpenter) divergent proportionnellement. Nous devons néanmoins insister sur le fait que cet article ne traite pas des différences individuelles dans les mélanges sensoriels. Ces différences n'ont de sens qu'en rapport avec le contexte culturel auquel elles

* Une partie de la recherche sur laquelle cet article se base a été rendue possible par une généreuse bourse (n° 410-88-0301) du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je tiens à remercier C. Grangier et B. Voyer pour leur assistance concernant la traduction, ainsi que G. Bibeau, E. Corin, J. Leavitt et K. Little pour leurs critiques.

appartiennent. L'intérêt premier de l'anthropologie des sens repose précisément sur la façon dont des sociétés entières peuvent être classifiées comme ayant plus de goût que d'autres (par exemple, la société française comparativement à la société britannique), ou encore comme étant plus orales-auditives que visuelles (comme les sociétés sans écriture qui dépendent plutôt de l'oreille que de l'œil pour la communication).

L'image de l'« homoncule sensoriel » (Penfield et Rasmussen 1950) permet de conceptualiser la notion de « profil sensoriel ». L'homoncule sensoriel est une carte de la distribution des parties du corps à la surface du cortex (voir Fig. 1). On remarquera que cette carte cérébrale n'est pas dessinée à l'échelle. Certaines parties de la peau couvrent une aire cérébrale beaucoup plus étendue que d'autres, et qui n'est pas du tout proportionnée à leur grandeur. Par exemple, le visage, et plus particulièrement la bouche, se voit octroyer amplement plus d'espace que la jambe, et la main, plus spécifiquement le pouce, semble disproportionnée par rapport au tronc. Comme le souligne Jonathan Miller (1978 : 21), la carte cérébrale du corps est « like an electoral map as opposed to a geographical one ». Au fond, cette carte illustre l'importance fonctionnelle de la main ou de la bouche par rapport à la jambe ou au tronc, lorsqu'il s'agit du corps dans sa totalité. C'est à cause de leur importance fonctionnelle pour l'organisme humain que les premiers ont plus de détecteurs par centimètre carré que les seconds, et qu'ils sont représentés dans le cerveau de façon analogue.



(d'après M. Ryder, in Napier 1986, ill. 96)

Figure 1 : L'homoncule sensoriel

C'est à cette idée de fonction, et des fonctions sensorielles en particulier, que l'anthropologie des sens se rattache. Le genre de questions que l'« anthropologue sensoriel » désire poser sont les suivantes : Quelle est l'importance relative des différents sens pour les membres d'une société donnée ? Comment leur « carte des sens » diffère-t-elle de la nôtre ?

On peut trouver un début de réponse à ces questions en étudiant les métaphores sensorielles enfouies dans la langue de tous les jours. En anglais, des expressions comme *I see*, quand on veut dire *I understand*, ou *seeing in believing* révèlent un penchant en faveur de la modalité visuelle chez les anglophones, surtout si l'on se remémore la forme complète qu'avait naguère l'expression citée : *Seeing is believing but touching's the truth* (Dundes 1980). Chez les anglophones, la représentation proportionnelle des modalités visuelles et tactiles sur « la carte culturelle des sens » s'est donc profondément modifiée avec le temps. Cette inversion de la valeur de vérité accordée respectivement au sens de la vue et à celui du toucher souligne le caractère dynamique et en constante mutation des relations entre ces modalités (Ong 1967 : 6).

Mais bien que l'analyse linguistique puisse éclairer l'ordre sensoriel d'une culture, elle ne peut suffire à elle seule¹. On doit rechercher des indices dans le plus grand nombre possible de domaines culturels : mythes de création, techniques divinatoires, pratiques rituelles, architecture, arts (voir Howes s.d.). Certains domaines tels que la technologie des communications, l'ornementation corporelle et les pratiques d'éducation des enfants peuvent être plus révélateurs. C'est à ces trois derniers que je souhaite m'arrêter. Je discute de chacun à tour de rôle en suivant les trajectoires de Marshall McLuhan et de Walter Ong dans le premier cas, d'Anthony Seeger dans le second et de Marcel Mauss dans le troisième.

La technologie des communications

Une des idées fondamentales de McLuhan et de Ong pose que les différents médias de communication « déforment » notre expérience du monde au moment même où ils rendent possible cette expérience, à cause de la façon différentielle dont ils mettent les sens en jeu. Par exemple, le journal prolonge la portée et la sensibilité de l'œil, au détriment des autres fonctions sensorielles ; le « tambour parlant » (*talking drum*) africain prolonge le rayon d'action normal de l'oreille (et de la voix) aux dépens de la vue (Ong 1977 : 102-104). Non sans donner lieu à la controverse, McLuhan tente d'expliquer toute l'histoire humaine, ainsi que les différences d'organisation sociale entre l'Occident et les sociétés « tribales » d'Afrique et d'Orient, par des transformations des positions relatives des sens, engendrées par des changements dans la technologie des communications. Examinons, avant de la critiquer, cette théorie selon laquelle les cultures peuvent être comprises comme des prolongements différentiels des sens, et classées selon leur appartenance à un des quatre types ou stades suivants : oral-auditif,

1. Il serait naïf, par exemple, de conclure des expressions « j'entends » en français, *ik begrijp* en néerlandais, et *I see* en anglais que la première culture a un penchant auditif, la deuxième un penchant tactile et la troisième un penchant visuel.

chirographique, typographique, électronique. Nous nous concentrerons sur deux livres de McLuhan, *La galaxie Gutenberg* (1971) et *Pour comprendre les media* (1972).

Au stade oral de la civilisation occidentale (comme dans l'« Afrique tribale » au sens où McLuhan l'entend), la parole était le média de masse et la pensée collective manifestait un « penchant auditif-tactile ». La parole confère une importance disproportionnée au sens de l'ouïe, intensifiant ainsi la composante auditive. Chaque personne doit être en présence de l'autre pour communiquer verbalement, d'où la composante tactile. Et à cause de cette proximité forcée, divers canaux de communication non verbaux (expression faciale, gestes, odeur de l'interlocuteur) occupent aussi une place importante dans l'interaction verbale, rendant la communication « synesthésique ».

Cette unité ou orchestration des sens commença à se rompre au stade chirographique. La cause immédiate de cette division fut la substitution des signes visuels aux mots prononcés : « Seul l'alphabet phonétique provoque une rupture entre l'œil et l'oreille, entre la signification sémantique et la codification » (McLuhan 1971 : 44-47). Néanmoins, la rupture ne fut complète qu'après l'invention de l'imprimerie, ce retard étant attribuable au fait que, longtemps encore après l'invention de l'écriture, les livres continuaient à être lus à haute voix : « Avec l'apparition de l'imprimerie, l'œil put accélérer son mouvement pendant que la voix s'effaçait » (*ibid.* : 68-71).

L'imprimerie fit du processus d'acquisition du savoir une expérience à la fois plus accessible, plus privée et plus visuelle que toute autre expérience antérieure. L'imprimerie augmente aussi la fiabilité de l'information visuelle de manière directement proportionnelle au nombre de copies de texte ou de diagramme imprimées (c'est-à-dire que la normalisation typographique mit fin au problème des altérations chirographiques). Et McLuhan considère aussi la presse d'imprimerie comme responsable de la tendance à favoriser le raisonnement *explicite* ou objectif, *causal* ou séquentiel et *logique* si typique de la culture occidentale à partir de la Renaissance. La raison d'une telle situation ? L'ouïe est omnidirectionnelle et synthétique, et les sons ont toujours un impact émotionnel ; la vue s'avère unidirectionnelle, analytique et distanciée. Comme Ong (1982 : 72) l'explique, le son entoure et pénètre l'auditeur, la vue situe l'observateur hors de ce qu'il voit.

L'âge électrique, qui fut annoncé par l'invention du télégraphe et culmina dans celle de la télévision et de l'ordinateur, altère encore une fois l'équilibre des sens en rompant le silence imposé par l'imprimé, rendant la communication de nouveau instantanée. McLuhan voyait la jeunesse des années 1960, avec sa forte propension à l'engagement, au contact plutôt qu'au détachement, comme la première à vivre la logique de l'âge électrique. Les nouveaux médias ont miné l'hégémonie du visuel et ont de nouveau sensibilisé les gens aux dimensions auditives et tactiles de l'expérience :

Dance and dress, music and hair styles must not only have a « look » ; they must also have a « sound », and above all a « touch ». They must appeal to all the senses simultaneously. It is not only that youth wants experience ; it wants experience that unifies rather than dissociates the senses.

Carey 1969 : 288

Cette réunion des sens rendit possible une nouvelle conscience de l'interconnexion humaine, ou la « retribalisation » de l'homme, cette fois-ci à l'échelle du « village global ». La citation suivante résume la pensée de McLuhan :

Any culture is an order of sensory preferences, and in the tribal world, the senses of touch, taste, hearing and smell were developed, for very practical reasons, to a much higher level than the strictly visual. Into this world, the phonetic alphabet fell like a bombshell, installing sight at the head of the hierarchy of senses. Literacy propelled man from the tribe, gave him an eye for an ear and replaced his integral, in-depth communal interplay with visual linear values and fragmented consciousness. As an intensification and amplification of the visual function, the phonetic alphabet diminished the role of the senses of hearing and touch and taste and smell, permeating the discontinuous culture of tribal man and translating its organic harmony and complex synaesthesia into the uniform, connected and visual mode that we still consider the norm of « rational » existence.

Playboy 1989 : 109

La logique de la ligne de montage industrielle peut servir de paradigme pour illustrer ce que McLuhan entend par la pensée dans un mode « visuel », logique et uniforme.

En soutien à la thèse de McLuhan, les travaux de quelques ethnographes distingués ont bel et bien démontré combien la compréhension inter-culturelle s'accroît lorsque les dimensions sensorielles de l'expérience des autres peuples sont étudiées avec l'intensité et suivant l'ordre de préférence que ceux-ci leur accordent. On pense surtout à des écrits comme *African Rhythm and African Sensibility* (Chernoff 1979), *Sound and Sentiment* (Feld 1982), et « Des goûts et des odeurs » (Dupire 1987). Par contraste, il est évident que les spécialistes qui s'attachent exclusivement au vocabulaire des couleurs (par exemple, Berlin et Kay 1970), et qui négligent de comparer l'ampleur de ce vocabulaire avec celui des goûts, des odeurs et des textures, échouent tout simplement à transcender les préjugés sensoriels de notre propre culture². On peut adresser la même critique à l'« anthropologie visuelle », qui colonise les ordres sensoriels des autres cultures tout en réifiant la nôtre.

Bien sûr l'argumentation de McLuhan est sujette à caution (voir Leavitt et Hart dans ce numéro), mais certaines critiques ne sont guère valables. Par exemple, il est erroné de qualifier sa théorie de « nouvel évolutionnisme linéaire » (tel que le marxisme ou le darwinisme) puisqu'elle est en fait cyclique. De plus, il est faux de taxer McLuhan de « déterminisme technologique » étant donné sa foi dans les pouvoirs de l'artiste. Selon McLuhan et Parker (1969 : xxiii) : « The artist has the power to discern the current environments created by the latest technology », de construire des contre-environnements, et ainsi d'élargir la conscience sensorielle des masses, à condition qu'elles y prêtent attention.

Par contre, il demeure légitime de critiquer son attribution d'une « mentalité primitive » ou pré-logique à l'« homme oral ». De récentes recherches en

2. Autrement dit, Berlin et Kay auraient dû poser les questions suivantes : Dans cette société, le vocabulaire des goûts a-t-il une plus grande portée que le vocabulaire des couleurs ? Comment comparer la gamme de ce vocabulaire olfactif à la nôtre ? Etc.

psychologie inter-culturelle ont discrédité la proposition voulant que les opérations cognitives des peuples non alphabétisés diffèrent de manière substantielle de celles des peuples alphabétisés (Scribner et Cole 1981). Néanmoins, cette objection doit être tempérée parce que d'autres recherches démontrent que des sujets africains (Ibo, Edo) obtiennent de meilleurs résultats que les sujets occidentaux alphabétisés dans les tâches impliquant des aptitudes proprioceptives, mais que leurs performances sont plus faibles dans celles qui exigent des aptitudes visuelles (Wober 1967). Ces résultats indiquent qu'il existe *réellement* des différences dans les « styles perceptuels ».

Pour savoir si ces différences ont une influence quelconque sur la cognition, il faudrait établir l'existence dans le cerveau de systèmes de signification spécifiques à chaque modalité. Or, selon les plus récentes recherches en neuropsychologie, la connaissance serait codée d'une manière propre à chaque modalité plutôt que d'une façon unitaire (McCarthy et Warrington 1988; Marshall 1988). Il s'ensuit que si les cultures développent différemment les diverses modalités, leurs manières de penser varieront d'autant.

L'objection la plus sérieuse qu'on puisse faire à la théorie de McLuhan, nous semble-t-il, est que même s'il suggère l'idée d'une « *ratio* des sens » (le « profil sensoriel » de Carpenter), la plupart de ses écrits sur le sujet tournent autour de la « guerre » entre l'oreille et l'œil. Les autres sens ne reçoivent qu'une faible attention³. Ainsi, les cultures orales dont il discute rendent toutes le même son, tandis que les cultures alphabétisées nous offrent la même image. Il devrait y avoir plus dans la notion de « *ratio* des sens » que ce qui frappe l'œil ou vibre à l'oreille⁴.

Le risque qu'il y a à simplement assumer que toutes les cultures « tribales » manifestent « une telle tyrannie de l'oreille sur la vue » (McLuhan 1971 : 47) peut être illustré par l'exemple des Chewong, un peuple aborigène qui vit au plus profond de la forêt tropicale, dans la péninsule malaise. « The spoken word is the main medium of Chewong art. They make no sculpture and no painting » (Howell 1982 : xiv). La société chewong peut donc être classifiée comme une « société orale », et on pourrait s'attendre (suivant McLuhan) à ce que les Chewong accordent une importance spéciale à l'oreille.

Or, ceux-ci ont élaboré une doctrine extrêmement complexe de la vue comme voie d'accès à la connaissance. Chaque espèce d'être (animal, humain et suprahumain) est gratifiée d'yeux distincts de ceux des autres espèces, et son comportement s'en trouve ainsi expliqué. Par exemple, alors que les noix et les feuilles se présentent comme telles aux yeux humains, les singes les voient comme de la « viande »; par contraste, « when the Chewong see monkeys, they only think of eating them » — c'est-à-dire qu'ils voient les singes comme de la viande (Howell 1984 : 161). Similairement, les *bas*, une classe d'esprits dont les yeux

3. Voir, par exemple, McLuhan (1972 : 140-143 et 166-167; 1967 : chap. 18).

4. Bon nombre de personnes (par exemple Leavitt et Hart dans ce numéro) croient que l'expression *sense ratio* telle qu'elle est utilisée par McLuhan désigne une sorte de quantification des sens. Cette présomption trahit la pensée de celui qui se décrivait comme « a Thomist for whom the sensory order resonates with the divine Logos » (McLuhan, cité dans Jeffrey 1989 : 21). L'expression *sense ratio* est peut-être mieux traduite par « chaque sens a sa raison ».

sont placés à l'arrière de la tête, tourmentent souvent les humains, parce qu'ils les voient comme de la viande (*ibid.* : 104-106). Chaque espèce d'être habite donc un monde visuel différent. Seul le *putao*, ou chaman, dont les yeux sont « frais », peut voir l'état réel ou véritable des choses dans tous ces mondes différents en même temps ; par exemple, le *putao* peut voir que la vraie cause de souffrance d'un malade est qu'il est tombé dans un piège invisible (pour le malade) tendu par un *bas*.

Les Chewong reconnaissent une autre classe d'esprits : les belles *bi hali* femelles, ou « gens des feuilles », qui vivent parmi les fleurs et les feuilles parfumées, dansent et chantent généreusement, et adorent assister aux séances de chants données en leur honneur. « When many different *bi hali* are present [à une séance], the house is filled with a fragrance, and often the women cry because it is so beautiful » (*ibid.* : 96). Mais alors que tous peuvent sentir les *bi hali*, seul le chaman dont les yeux ont été « rafraîchis » par une fumée spéciale peut les voir et attester de leur beauté.

D'autres faits soulignent la centralité de la vue dans le sensorium chewong ; notamment la croyance que les yeux du fœtus se développent en premier (*ibid.* : 52) ; la manière de désigner la folie par une phrase signifiant « to see the world upside down » (*ibid.* : 166)⁵ ; et les multiples références, dans les mythes, aux hommes et aux femmes qui s'attirent mutuellement par leur apparence physique. Il n'existe qu'un exemple où c'est par la beauté de sa voix que l'homme exerce une attraction (*idem* 1982 : 28).

Mais en même temps, il semble que les Chewong jouissent d'un sensorium beaucoup mieux équilibré que le nôtre. La technologie chewong ne permet tout simplement pas à un ou deux des sens de se prolonger au détriment des autres, comme c'est le cas pour nous lorsque nous allons au cinéma, par exemple. Comme Lowe (1982 : 9) l'observe, le film et la télévision, en prolongeant la vue et l'ouïe, ont créé « a "reality"... without reference to the other three senses ». À cet égard, il est significatif que les yeux du chaman chewong doivent être rituellement « rafraîchis » par une fumée aromatique, pour devenir capables de voir d'autres mondes, et qu'on doive battre du tambour sans discontinuer durant la séance, de façon à ce que son âme retrouve le chemin du retour (Howell 1984 : 158-159).

Le cas des Chewong attire notre attention sur l'importance d'étudier « how people think they perceive » (Seeger 1981 : 80), *en plus* de ce que leur technologie leur permet de voir, d'entendre, de toucher, etc. À l'intérieur des limites imposées par la technologie des communications, une société demeure toujours libre de varier l'importance accordée aux différents organes sensoriels. Dans les termes du cadre théorique de McLuhan, ces variations sont nécessairement

5. Il est intéressant de comparer la conception chewong de la folie avec celle qu'on trouve en Nouvelle-Guinée. Dans la plupart des langues papoues, le mot signifiant la folie est « oreilles bloquées » (Lewis 1975 : 208 ; Herdt 1986). Ceci s'accorde avec le fait qu'en Nouvelle-Guinée, « intellectual processes, knowledge and memory are associated with the ear » (Mayer 1982 : 246). Il est logique que la folie soit associée à un défaut de la vue dans le premier cas et à un défaut de l'ouïe dans le deuxième, étant donné l'*eye-mindedness* des Chewong et l'*ear-mindedness* de la plupart des habitants de la Nouvelle-Guinée.

légères, mais elles se manifestent dans toute leur ampleur lorsque toutes les sociétés étudiées sont du type « oral-auditif ».

L'ornementation du corps

Pour illustrer ce dernier élément, considérons l'exemple des Indiens du centre du Brésil, décrits par Anthony Seeger (1975) dans un article fascinant sur la signification des ornements corporels. Seeger a découvert qu'au Mato Grosso, l'ornementation des parties du corps (œil, oreille, nez, pénis, etc.) est normalement reliée à la signification symbolique des facultés en cause. Ainsi, les hommes Suya tirent fierté de leurs disques d'oreilles, de leurs disques labiaux et de leur style de chant distinctif. Ces éléments rendent l'individu « pleinement humain » (*me*). Les Kayapo, par contraste, attachent une grande importance à leur étui pénien. Les adultes ne portent pas de disques d'oreilles (seulement des colliers), et bien qu'ils portent des disques labiaux, ceux-ci sont peu ornés.

Chez les Kayapo, la puberté du garçon est soulignée par l'attribution d'un étui pénien, tandis que chez les Suya, c'est une cérémonie de perçage des oreilles qui marque l'événement. Ce dernier rite vise à permettre au jeune de « bien écouter ». Les Suya essaient donc de contrôler indirectement la sexualité (lisons : l'expérience tactile) par l'intermédiaire de l'oreille, alors que les Kayapo la contrôlent directement. En fait, les Suya disent que « sexual intercourse is "bad for the hearing" of young men » (Seeger 1975 : 213).

On peut alors dire que les Suya privilégient l'audition et l'obéissance au détriment du contact sexuel. L'économie de leur sensorium est exactement l'inverse de celui des Kayapo en ce qui concerne le toucher et l'ouïe (voir Fig. 2). Il serait intéressant de savoir si les Kayapo, ayant investi moins d'énergie symbolique dans leurs oreilles et plus dans d'autres organes, jouissent d'une vie sexuelle plus équilibrée que celle des Suya⁶.

	Suya	Kayapo
Disques d'oreilles	+	-
Disques labiaux	+	-
Étui pénien	-	+

Figure 2 : Profils sensoriels (Suya/Kayapo)

Tout comme se dessine en contrepoint un modèle particulier qui distingue la forme générale du sensorium des Suya de celui des Kayapo — les Suya agrandissent leurs oreilles, les Kayapo leur pénis — un modèle bien défini émerge quand on examine l'équilibre entre les sens à l'intérieur même de la culture suya. Les Suya portent des disques sur les lèvres et sur les oreilles parce que les facultés de parole et d'audition ont une valeur positive et sont très élaborées dans leur

6. Cette suggestion est inspirée par la discussion du rapport entre culture et sens tactile dans *Touching* (Montagu 1978 : 235-316), et en particulier par la distinction que Montagu établit entre les cultures « du contact » et les cultures « sans contact ».

société (Seeger 1975 : 222). Par exemple, le mot *suya* associé à l'ouïe, *kumba*, signifie non seulement « écouter » (un son) mais aussi « savoir » et « comprendre ». C'est pour cette raison que : « When the Suyas have learned something — even something visual such as a weaving pattern — they say “It is in my ear” » (*ibid.* : 214)⁷. L'oreille est ainsi l'organe principal à travers lequel le monde est connu et, comme nous l'énoncions plus haut, à travers lequel s'effectue la socialisation du sujet humain : une personne qui est totalement socialisée, c'est-à-dire qui se conforme complètement aux normes de la tribu, « hears, understands and knows clearly » (*ibid.*)⁸.

L'association entre l'ouïe et la moralité est mise en évidence par la croyance *suya* selon laquelle « quelque chose de sorcier » pénètre dans les yeux des individus qui ne tiennent pas compte des préceptes des anciens. Ce « quelque chose de sorcier » leur fera voir des choses que l'individu normal ne peut voir. En d'autres mots, l'ouïe déficiente du sorcier est *compensée* par une vision extraordinaire⁹. Mais cette vision est plutôt une faculté asociale, car le sorcier se place lui-même à l'extérieur de la société en refusant de se conformer aux règles.

La même chose se produit avec le sens de l'odorat. Seuls certains gibiers hautement dangereux et insaisissables sont munis d'un sens aigu de l'odorat, ainsi que d'« yeux forts » (Seeger 1975 : 216). Nous devons aussi noter, à ce sujet, que l'on dit des hommes adultes qu'ils ont une « faible odeur », au contraire des femmes adultes (qui participent plus à la nature qu'à la société) dont on dit qu'elles émettent une « forte odeur » (*idem* 1981 : 111). Pour les *Suya*, la vision et l'odorat sont donc des facultés « anti-sociales », ou des caractéristiques associées aux animaux. Cette valorisation négative semble être la raison pour laquelle les *Suya* ne s'ornent pas les yeux et le nez mais seulement les oreilles et la bouche.

Le cas des *Suya* s'avère intéressant pour plus d'une raison. Premièrement, il révèle l'arbitraire de l'association entre voir et savoir si répandue dans la pensée occidentale. Deuxièmement, il révèle l'arbitraire de notre façon de diviser le sensorium en sens « intellectuels » ou sens de la distance (vue et ouïe) et en sens « affectifs » ou sens de la proximité (odorat, goût et toucher); la dichotomie social/anti-social sectionne la manière occidentale conventionnelle de regrouper les modalités. Troisièmement, il suggère l'existence d'un rapport entre l'auditif et le social d'une part, et le visuel et l'individuel (lire : disposition asociale) d'autre

7. Par contraste, les Kayapo associent « active knowledge of how to make and do things » à la vue, et seule la compréhension passive (connaissance des codes sociaux) est associée à l'ouïe (Turner 1980 : 120). La première association se manifeste dans leur coutume de se peindre les yeux (tout comme les mains et les pieds) en rouge afin d'« intensifier » ou d'« accentuer » le contact avec le monde extérieur (*ibid.* : 123). La valorisation de la vue se reflète aussi dans leur conception « à vol d'oiseau » de la beauté : « Birds fly, and “can scan” the whole world » (*ibid.* : 131). Être capable de percevoir la totalité du monde est l'essence même de l'expérience esthétique, selon les conceptions kayapo (comparer avec Seeger 1975 : 215).

8. On pourra apprécier à quel point les fondations sensorielles de l'ordre social *suya* diffèrent de celles de l'État moderne. Comme Foucault (1975) l'a montré, dans notre société centrée sur l'optique, la conformité sociale est renforcée par le « pouvoir du regard ».

9. Le profil sensoriel du sorcier est donc l'inverse de celui du bon père de famille. Comme nous le verrons plus loin, les ordres sensoriels des hommes et des femmes diffèrent aussi. Dans cet essai, on se penche sur la détermination de l'ordre sensoriel dominant de la société *suya*, donc de celui des hommes.

part. Tous les Occidentaux seraient sorciers selon les normes suya, parce qu'ils « voient » mais n'« écoutent » pas.

On pourrait reformuler cette observation sous une loi d'espèce : plus une société accentuera l'œil, moins elle sera communautaire ; plus elle valorisera l'oreille, moins elle sera individualiste. En principe, cette loi devrait servir non seulement à expliquer la différence de tonalité entre notre propre société et celle des Suya, mais aussi entre toutes les sociétés centrées sur le regard et la société suya. À cet effet, il est intéressant de noter que Howell n'a trouvé aucun signe manifeste de coopération parmi les Chewong. « Although they do not compete, they do not help each other either », et ils sont « unusually reserved » dans leurs transactions (Howell 1984 : 1 et 38). Le minimalisme de la société chewong — « no lineages, no alliances, no social hierarchies » (*ibid.* : 1) — s'accorde sur le visualisme marqué de sa cosmologie. (De la même façon, ce sont les tendances synesthésiques, plus particulièrement le penchant olfactif, qui différencient la pensée chewong de la pensée occidentale.)

Finalement, l'exemple des Suya s'avère utile car il propose une façon d'étudier l'ordonnance des sens dans les sociétés qui ne possèdent pas de technologie des communications élaborée : on se référera à l'ornementation des organes sensoriels. Précisons que cette orientation de recherche élargit la théorie de McLuhan plutôt qu'elle ne la contredit. Les travaux de Seeger démontrent que les ornements du corps, à l'instar des médias de communication, peuvent être analysés comme des « prolongements des sens » (pour emprunter l'expression de McLuhan), et que leur effet sur la cognition est similaire : ils *gèlent* l'attention en une combinaison particulière de modalités, et en ce sens servent non seulement à exprimer le schéma sensoriel (ou la carte des sens) d'une société donnée, mais aussi à « incarner » ce schéma dans le sujet qui perçoit.

Peut-on généraliser l'approche de Seeger ? Chez les Dogon du Mali, une fillette commence son « apprentissage de la parole » à trois ans, âge auquel on lui perce la lèvre inférieure pour y passer un anneau de métal. Quand elle a six ans, on lui perce les oreilles. Si à l'âge de douze ans elle continue à parler incorrectement ou grossièrement, on lui insère des anneaux dans le septum et dans les ailes du nez (Calame-Griaule 1965 : 265-269). Il nous est difficile de comprendre cette dernière coutume, dans la mesure où nous ne percevons pas le lien entre l'organe de l'odorat et les organes de production et de réception de la parole. Mais il n'en va pas de même pour les Dogon :

En dépit de son caractère invisible [la parole] possède des qualités matérielles, qui ne sont pas seulement sonores. La parole a en effet pour les Dogon une « odeur » : son et odeur, dont l'origine commune est vibratoire, sont très proches l'un de l'autre, à tel point qu'on dit en dogon « écouter une odeur ».

Calame-Griaule 1965 : 56

Ainsi, d'après les conceptions dogon, les paroles peuvent être classées selon leur odeur. Les bonnes paroles sentent bon, les mauvaises paroles sentent le pourri, d'où la coutume d'agir sur le nez, dans le but d'encourager la réception et l'émission de paroles « à bonne odeur » (*ibid.* : 269-272). La conclusion s'impose : les Dogon (à l'opposé des Suya) considèrent l'odorat, la faculté de parler et l'ouïe comme des facultés aussi sociales les unes que les autres — idéalement, du

moins : une bouche toujours trop prête à parler est comparée au rectum (*ibid.* : 280). Autrement dit, la mauvaise parole ou la parole impétueuse correspond à la flatulence¹⁰.

Les techniques de perception

Nous avons examiné deux types d'instruments, ou de techniques culturelles, qui contrôlent la perception : les médias de communication et les ornements corporels. Mais comme le fit remarquer Marcel Mauss, il est faux de penser qu'il y a technique seulement quand il y a un instrument : la façon dont, d'une société à l'autre, les gens savent utiliser leur corps (comment sourire, nager, soulever des objets) peut aussi être appréhendée comme une technique. Le corps est « le premier et le plus naturel instrument, ... [ou] moyen technique », de l'homme (Mauss 1950 : 372). En effet,

l'enfant après sevrage sait manger et boire : il est éduqué à la marche : on exerce sa vision, son oreille, ses sens du rythme et de la forme et du mouvement, souvent pour la danse et la musique.

Mauss 1950 : 377

L'éducation des sens fait donc partie de ce processus complexe et intégral que Mauss a qualifié de « transmission de techniques corporelles ».

L'étude qui adopte peut-être au plus près l'approche évoquée, mais non développée, par Mauss est l'œuvre de Jacqueline Rabain, *L'enfant du lignage* (1979), à propos des Wolof du Sénégal. Notre but, en analysant cette étude, est de déterminer la manière dont les Wolof évaluent leurs sens, d'après la façon dont ils s'en servent et dont ils transmettent cet usage à leurs enfants. Nous avançons que, dans la société wolof, les sens de la distance, tout comme le goût, sont tabous ou limités de multiples façons pour favoriser la communication tactile. Cet ordre sensoriel est en fait l'inverse du nôtre, dans la mesure où nous supposons que ce sont les sens de la proximité qui ont dû être réprimés dans l'intérêt de la « civilisation occidentale » (Montagu 1978 : 249). En même temps, un sens aiguisé du goût est communément considéré comme une preuve de raffinement social dans la culture occidentale.

L'intérêt de l'analyse de Rabain repose en grande partie sur la façon dont elle dissèque la culture wolof en « modalités d'échange » (tactile, alimentaire, verbale, visuelle) et s'applique ensuite à décrire comment l'enfant se les incorpore en grandissant. C'est en apprenant les règles qui gouvernent les échanges en

10. Le cas dogon est complexe et demande à être approfondi. Mais il est intéressant de remarquer en passant que les Dogon, comme les Suya, semblent considérer la vue comme une faculté anti-sociale ou pré-sociale. Par exemple, c'est au moyen de symboles graphiques (traces de pattes) que Renard communique avec les humains dans le contexte divinatoire ; d'autre part, les rêves qui sont inspirés par Renard sont des rêves silencieux (Calame-Griaule 1965 : 101-102 et 144-146). La raison en est que la langue de Renard fut coupée par le Créateur, Amma, pour le punir de s'être opposé à son plan et d'avoir introduit la mort dans le monde (*ibid.* : 101-102 ; Griaule et Dieterlen 1965).

chacune de ces modalités que l'enfant, à la longue, émerge comme un membre à part entière de la société¹¹.

Une des choses que l'enfant sevré apprend vite est que la nourriture existe non pas uniquement pour la consommation, voire la délectation, mais surtout comme objet d'échange. L'enfant qui répond à la réception d'un bonbon par l'expression « Que Dieu te donne un enfant ! » ou « Je vais te donner un mouton ! » a maîtrisé les deux registres, alimentaire et verbal, de la communication, tandis que celui qui s'écrie « Délicieux ! » n'a rien compris. « Les échanges verbaux sur la nourriture consommée ou à consommer n'insistent guère sur la qualité, le goût, bref sur les attributs de l'aliment en tant qu'objet, mais sur sa position dans le circuit d'échange : don reçu, don à effectuer, etc. » (Rabain 1970 : 67). Nous pouvons conclure que le goût en soi est, selon les normes wolof, une faculté relativement asociale, non soumise à une élaboration symbolique.

Une autre règle que l'enfant sevré doit apprendre, c'est qu'on ne doit pas parler à quelqu'un lorsqu'il mange, et surtout ne pas le regarder. L'explication qui rend compte de cette règle est complexe. Elle comporte la supposition que chacun peut être un sorcier (c'est-à-dire nourrir de mauvaises intentions), et que ce sorcier peut « dévorer par le regard ». La personne qui mange est vulnérable à une telle « agression visuelle » à cause du principe de « réciprocité des positions » (celle de l'agresseur et celle de la victime) qui régit les rapports de sorcellerie. En d'autres mots, le mangeur, parce qu'il mange, risque d'être « mangé ». La meilleure manière d'éviter de tomber dans ce cercle vicieux est de ne jamais y entrer : fuir tout contact des yeux. De cette façon, le potentiel d'agression est neutralisé. Une autre manière de neutraliser ce potentiel serait de parler, car la parole est « protectrice [pour] autant qu'elle n'est pas conjuratoire » (*ibid.* : 45). Nous pouvons inférer que la vue est la moins sociale des facultés, étant associée à la sorcellerie, alors que la parole est plus sociale que le regard mais pas autant que le toucher.

En ce qui concerne le toucher, nous trouvons la preuve de ce que nous avançons dans le récit de Rabain sur la manière dont les visiteurs sont reçus à l'intérieur de l'enceinte familiale. Avant même qu'un seul mot ne soit échangé, on leur met un bébé dans les bras. Ce geste vise à « médiatiser » les relations des adultes entre eux, comme l'explique Rabain :

11. Quelques mots sur la trajectoire du développement de l'enfant selon les conceptions wolof. À un premier niveau, ce processus exige que l'enfant se distancie du contact physique (avec la mère) et entre dans la parole. À un autre niveau, il exige que l'enfant (qui est considéré comme l'incarnation d'un ancêtre) termine son contact visuel avec les morts et les esprits et entre dans la parole (voir Rabain 1979 : 179). Ces contacts visuels (avec les morts et les esprits) sont vécus dans les rêves et « se manifesteraient par des grognements et des pleurs nocturnes, par les mots plus ou moins intelligibles qu'il prononce... à la suite de ses visions de morts et d'esprits. Ce don [de clairvoyance] disparaîtrait progressivement dès l'âge où l'enfant commence à savoir parler » (*ibidem*). Si ce « don » ne disparaît pas et que l'enfant persiste à faire des prédictions ou à manifester des signes de sagesse, on accomplit un rituel appelé « fermer la bouche, couvrir les yeux » (*ibid.* : 204-206, 209-210). Ce rituel est l'expression de ce que les Wolof considèrent comme l'ordre sensoriel idéal (le sens de l'ouïe domine la vue, et il faut toujours être conscient de ce qu'on dit), en même temps qu'il le renforce. (Sur l'importance du contrôle de la parole, voir Magel 1984 : 18-20.)

Il faut souligner la valence particulière des échanges physiques par rapport à deux autres registres de relation. Alors que la parole à distance et le regard sur l'enfant sont soumis à des règles restrictives (ne pas trop regarder, ne pas faire de compliments directs), et sont quelquefois porteurs d'intentions mauvaises, le contact tactile est considéré comme « désarmé ». Mieux, il neutralise l'extériorité du regard et ouvre la voie au jaillissement des échanges verbaux.

Rabain 1979 : 86

Nous pouvons en déduire que les mots prononcés à distance s'avèrent les plus dangereux. Lorsqu'ils sont dits de près, ils ne provoquent pas la même anxiété. Par conséquent, alors que la parole est « l'échange social par excellence » (*ibid.* : 144), elle est pourtant considérée avec plus d'ambivalence que le toucher. Ce dernier est le moyen par excellence d'expression de la solidarité sociale : « La proximité physique étroite, le contact corporel prolongé — comme dans les serremments de main des salutations ou tous les temps de repos allongés côte à côte — sont non seulement tolérés mais recherchés entre personnes de même sexe », et la proximité physique constitue tout au long de la vie de l'individu le registre d'échange « le plus confortable, le plus abandonné » (*ibid.* : 79, 116). En fait, celui qui se coupe du « champ de la co-présence » est considéré comme assurément anti-social.

Si, suivant l'exemple de Seeger, on voulait placer les facultés sur un continuum allant de la plus sociale à la moins sociale, ce continuum chez les Wolof ressemblerait à ceci :

toucher — parole — goût — vue

Ce schéma offre une variété d'implications pour l'analyse de la société wolof. Premièrement, étant donné l'importance que revêt le toucher dans leur ordre sensoriel, on peut prévoir que les Wolof excellent dans ce qu'on pourrait appeler l'« intelligence corporelle » (Gardner 1983). De façon significative, comme Gamble (1967 : 76) le rapporte des Wolof qu'il a connus : « More than any other Senegambian people one finds in the Wolof a marked sense of rhythm which constantly pervades their actions » (broyer le grain, danser et toute la gamme des activités intermédiaires). La lutte constitue leur sport favori.

Une deuxième implication est que les Wolof tendront à combiner ou à associer les sens de façon différente des Occidentaux, à savoir le toucher avec la parole et le goût avec la vue. Nous avons déjà abordé l'association goût-vue : le sorcier « dévore par le regard ». Un exemple de l'autre association (toucher-parole) serait la tendance à évoquer des mouvements corporels au moyen d'onomatopées si typiques des narrations wolof. L'extrait suivant d'un conte wolof recueilli en Gambie par Magel illustre particulièrement bien ce phénomène : « The old man walked very slowly and stiffly POROK-POROK-POROK-POROK until he reached the entrance to the mosque » (Magel 1984 : 83).

Une troisième implication est que les facultés les plus sociales exerceront une influence contraignante sur celles qui le sont moins (parce que le pouvoir est, bien entendu, une création sociale). Nous avons déjà vu comment la proximité physique contrôle la parole, fournissant une parade au danger potentiel représenté

par cette dernière. Un exemple de domination de la parole sur le goût serait la narration recueillie par Magel où le Lièvre utilise la « suggestion musicale » (il joue de la flûte et il chante) pour contrôler la passion dévorante de la Hyène pour la viande, et dans le même temps amène par la ruse cette dernière à observer le code social (*ibid.* : 61). Finalement, le meilleur exemple de la prévalence du goût sur la vue est que le sorcier « dévore par le regard ».

Nous pourrions multiplier les exemples, mais peut-être une remarque fort pertinente de Ong suffira-t-elle : « Given sufficient knowledge of the sensorium exploited within a specific culture, one could probably define the culture as a whole in virtually all its aspects » (Ong 1967 : 6).

Conclusion

Nous avons tenté de démontrer l'importance qu'il y a à analyser les autres cultures à travers leur ordre sensoriel propre, plutôt qu'à travers l'ordre occidental des préférences sensorielles, avec son penchant visuel et sa passion du mesurable¹². La conclusion majeure de cet essai, c'est que nous devons cesser de « percevoir le monde comme une grille de couleurs » (Bousfield 1979) et apprendre à voir, à entendre, à toucher, à goûter et à sentir soit au-delà, soit en deçà de nos facultés normales, en accord avec la place des différentes modalités, oculaire, auditive, gustative, etc., dans le sensorium de la culture étudiée¹³. C'est seulement en développant la capacité de dilater (ou de contracter) nos modalités sensorielles, de façon consciente et indéfinie, et d'en faire de nouvelles combinaisons (qui correspondent aux préférences de ceux que nous étudions) que nous pouvons espérer « attacher un sens » aux autres cultures.

Références

- BERLIN B. et P. Kay
1970 *Basic Color Terms*. Berkeley : University of California Press.
- BOUSFIELD J.
1979 « The World Seen as a Colour Chart » : 195-220, in R.F. Ellen et D. Reason (éd.), *Classifications in their Social Context*. New York : Academic Press.
- CALAME-GRIAULE G.
1965 *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris : Gallimard.
- CAREY, J.
1969 « Harold Adams Innis and Marshall McLuhan » : 270-308, in R. Rosenthal (éd.), *McLuhan : Pro and Con*. New York : Penguin.

12. Notre approche a des conséquences radicales pour les domaines d'étude qu'on appelle « psychologie sensorielle » ou « psychophysique » (Mueller 1965). En effet, si la perception est un processus culturel autant que physique, comme nous l'avons démontré, il s'ensuit que l'on ne peut prendre la mesure des sens sans au préalable avoir découvert leur histoire et leur signification (voir Luria 1976 et Corbin dans ce numéro).

13. Bref, il faut s'équiper selon le modèle de l'homoncule sensoriel de Penfield.

- CARPENTER E.
1972 *Oh, What a Blow that Phantom Gave Me !* Toronto : Bantam Books.
- CHERNOFF J.
1979 *African Rhythm and African Sensibility*. Chicago : University of Chicago Press.
- DUNDES A.
1980 « Seeing is Believing » : 86-92. in *Interpreting Folklore*. Bloomington : Indiana University Press.
- DUPIRE M.
1987 « Des goûts et des odeurs : Classifications et universaux », *L'Homme*, XXVII, 104 : 5-25.
- FELD S.
1982 *Sound and Sentiment : Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- FOUCAULT M.
1975 *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- GAMBLE D.
1967 *The Wolof of Senegambia*. London : International African Institute.
- GARDNER H.
1983 *Frames of Mind : The Theory of Multiple Intelligences*. New York : Basic Books.
- GRIAULE M. et G. Dieterlen
1965 *Le Renard pâle*. Paris : L'Institut d'Ethnologie.
- HERDT G.
1986 « Madness and Sexuality in the New Guinea Highlands », *Social Research*, 53 : 349-367.
- HOWELL S.
1982 *Chewong Myths and Legends*. Kuala Lumpur : Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Monograph n° 11.
1984 *Society and Cosmos : Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford : Oxford University Press.
- HOWES D. (éd.)
s.d. *The Varieties of Sensory Experience : A Reader in the Anthropology of the Senses*. Toronto : University of Toronto Press (à paraître).
- JEFFREY L.
1989 « The Heat and the Light : Towards a Reassessment of the Contribution of H. Marshall McLuhan », *Canadian Journal of Communication*, 13, 3 : 1-29.
- LEWIS G.
1975 *Knowledge of Illness in a Sepik Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- LOWE D.
1982 *History of Bourgeois Perception*. Chicago : University of Chicago Press.
- LURIA A.R.
1976 *Cognitive Development*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

- McCARTHY R. et E.K. Warrington
 1988 « Evidence for modality-specific meaning systems in the brain », *Nature*, 334, 4 : 428-430.
- McLUHAN M.
 1967 *Verbi-voco-visual explorations*. New York : Something Else Press.
 1971 *La galaxie Gutenberg*. Montréal : Hurtubise HMH (1^{re} édition 1962).
 1972 *Pour comprendre les media*. Montréal : Hurtubise HMH (1^{re} édition 1964).
- McLUHAN M. et H. Parker
 1969 *Through the Vanishing Point*. New York : Harper Colophon.
- MAGEL E.
 1984 *Folktales From the Gambia : Wolof Fictional Narratives*. Washington : Three Continents Press.
- MARSHALL J.
 1988 « Sensation and Semantics », *Nature*, 334, 4 : 378.
- MAUSS M.
 1950 « Les techniques du corps » : 365-383, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- MAYER J.
 1982 « Body, Psyche and Society : Conceptions of Illness in Ommura, Eastern Highlands, Papua New Guinea », *Oceania*, 52 : 240-259.
- MILLER J.
 1978 *The Body in Question*. London : Jonathan Cape.
- MONTAGU A.
 1978 *Touching : The Human Significance of the Skin*. New York : Harper and Row.
- MUELLER C.
 1965 *Sensory Psychology*. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice Hall.
- NAPIER A.D.
 1986 *Masks. Transformation and Paradox*. Berkeley : University of California Press.
- NEEDHAM R.
 1972 *Belief, Language and Experience*. Chicago : University of Chicago Press.
- ONG W.J.
 1967 *The Presence of the Word*. New Haven : Yale University Press.
 1977 *Interfaces of the Word*. Ithaca : Cornell University Press.
 1982 *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*. Londres-New York : Methuen.
- PENFIELD W. et T. Rasmussen
 1950 *The Cerebral Cortex of Man*. New York : Macmillan.
- PLAYBOY
 1989 « Marshall McLuhan : A Candid Conversation with the High Priest of Popcult and Metaphysician of the Media », *Canadian Journal of Communication*, 14, 3 : 101-137.
- RABAIN J.
 1979 *L'enfant du lignage*. Paris : Payot.

SCRIBNER S. et M. Cole

1981 *The Psychology of Literacy*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

SEEGER A.

1975 « The Meaning of Body Ornaments », *Ethnology*, 14, 3 : 211-224.

1981 *Nature and Society in Central Brazil : The Suyu Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

TURNER T.

1980 « The Social Skin » : 112-140. in J. Chertaf et R. Lewin (éd.), *Not Work Alone*. Beverly Hills : Sage Publications.

WOBER M.

1967 « Adapting Witkin's Field-Independence Theory to Accomodate New Information from Africa », *British Journal of Psychology*, 58 : 29-38.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les techniques des sens

C'est par une combinaison des cinq sens que les êtres humains perçoivent le monde, mais le mode de combinaison est loin d'être constant. Les cinq sens reçoivent différentes accentuations et différentes significations dans différentes sociétés. Ces différences sont souvent manifestées par des décorations du corps (par exemple, des disques d'oreilles, des disques labiaux, ou des ornements nasaux). Cette idée est étudiée en se référant aux Indiens Suyu et Kayapo du Brésil central et aux Dogon du Mali. Les pratiques d'éducation des enfants représentent un autre moyen par lequel une société exprime et renforce sa hiérarchie sensorielle particulière, ce qu'illustre une étude des pratiques de socialisation des Wolof du Sénégal.

Techniques of the Senses

It is through a combination of the five senses that human beings perceive the world, but the mode of combination is far from constant. The five senses are given different emphases and different meanings in different societies. These differences are frequently marked by means of body decorations (eg. lip-discs, ear-discs, nose ornaments). This idea is explored with reference to the Suyu and Kayapo Indians of central Brazil and the Dogon of Mali. Childrearing practices represent another means by which a society both expresses and enforces its particular hierarchy of sensing. This point is illustrated through a study of the socialization practices of the Wolof of Senegal.

David Howes
Département de sociologie et d'anthropologie
Université Concordia
1455, boul. de Maisonneuve Ouest
Montréal (Québec)
Canada H3G 1M8